

Investigaciones Fenomenológicas, n. 9, 2012, 315-332.
e-ISSN: 1885-1088

EL SENTIDO DE LA FENOMENOLOGÍA*

Marc Richir

Université Libre de Bruxelles / FNRS, Bélgica
france.grenier-richir@wanadoo.fr

Resumen: El presente artículo se apoya en el comentario de un texto contenido en el § 5 del Apéndice general a las *Investigaciones lógicas*. A partir de ese texto problematizamos el concepto husserliano (jamás de veras comprendido por Heidegger) de fenómeno. A continuación se presentan algunas aporías relativas a la variación eidética en la exposición que de ella se da en *Experiencia y juicio*, así como otras relativas al problema de la percepción interna que, en la fenomenología no estándar que a la luz de estas aporías se va perfilando, habrá de entenderse como un contacto de sí consigo, contacto ya entrañado en la idea del *Nachschwimmen*, metáfora que avanza el citado apéndice de Husserl.

Proseguimos con una presentación de lo que entendemos, según la sugerencia que nos hiciera J.-T. Desanti, como “fenomenología no estándar”, esbozando algunos de sus conceptos fundamentales y el modo en el que se inscriben en el espíritu (que no en la letra) de la fenomenología de Husserl por cuanto dicha fenomenología no estándar es una versión de la fenomenología genética, versión que entiende que la estructura de correlación *ego-cogito-cogitatum* o *noesis-hylè-nóema* descansa en estructuras (no eidéticas sino esquemáticas) más profundas.

Se trata, fundamentalmente, del territorio de la afectividad (no intencional pero tampoco entendida como auto-afección), territorio correspondiente a la parte infigurable de la vivencia, parte a cuya fenomenalización abre lo que entendemos como “epojé fenomenológica hiperbólica”, y donde la *phantasia*, la afectividad y el esquematismo desempeñan un papel fundamental.

Palabras clave: Fenómeno, *Vorbild*, *Nachbild*, interfacticidad, esquematismo, contacto de sí consigo, nada sino fenómeno, afectividad, *phantasia*, epojé fenomenológica hiperbólica, reducción arquitectónica.

Abstract: The present paper takes as its starting point the commentary of a text included in Paragraph 5 of the General Appendix to the *Logical Investigations* (*Logische Untersuchungen*). Hinging on that text we bring the husserlian concept of phenomenon (never really grasped in all its depth by Heidegger) to the fore, and some apories regarding eidetic variation are posed as they are to be found in *Erfahrung und Urteil*, as well as others pertaining to the problem of inner perception which, in non-standard phenomenology, as it results from such apories, is to be construed as a contact of the self with itself, already implied in the idea of *Nachschwimmen* which the referred appendix by Husserl puts forward.

We then turn our attention to a preview of what we take to be (according to a proposal by J.T. Desanti) “non standard phenomenology”, thereby sketching some of its fundamental concepts and the way in which they are intertwined and interspersed with the spirit (but not with the words *per se*) of Husserl’s phenomenology, the former being but a modulation of genealogical phenomenology, that is, a version which takes the structure of the correlation *ego-cogito-cogitatum* or, for that matter, that of *noesis-hylè-nóema* to rely on deeper structures (not of an eidetic nature, but rather on schematic ones).

We are then dealing, basically, with the realm of affectiveness (neither intentional nor taken as self-affection), a domain which corresponds to the non-figurative (nor figurable) dimension of experience, whose phenomenization opens up what we call “hyperbolic phenomenological epoje”, in which *phantasia*, affectivity and schematism play a fundamental role

Keywords: Phenomenon, *Vorbild*, *Nachbild*, interfacticity, schematism, self-contact, nothing but phenomenon, affectivity, *phantasia*, hyperbolic epoché, architectonical reduction.

* NdT: Marc Richir, “Le sens de la phenomenologie”, en Carlo Ierna / Hanne Jacobs / Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2010, Serie [Phaenomenologica](#), Vol. 200, XIII.

1. EL FENÓMENO DE LA FENOMENOLOGÍA Y SUS DIFICULTADES EN HUSSERL

Entre los innúmeros textos donde Husserl hace balance de la fenomenología, existe uno, especialmente significativo, y que tomaremos como punto de arranque: se trata de un texto impreso en caracteres pequeños e insertado en el § 5 del Apéndice general a las *Investigaciones lógicas*, publicado después de la sexta —tomaremos la versión de la segunda edición, de 1920 El texto es importante por cuanto queda claramente establecida la distinción entre, de un lado la aparición (*Erscheinung*) y lo apareciente (*Erscheinende*) y, de otro, el fenómeno (*Phänomen*).

Empieza Husserl explicando que el concepto originario de aparición (pensando, sin duda, en el *phainomenon*) es el relativo a la aparición del apareciente o del apareciente bajo el modo, posible, de lo intuitivo (*Anschaulich*) como tal. Prosigue, al punto, alegando que

si se tiene en cuenta el hecho de que vivencias de toda especie (entre las cuales también están las vivencias de la intuición externa cuyos objetos se denominan, a su vez, apariciones *externas*) pueden volverse objeto de intuiciones reflexivas, internas, entonces todas las vivencias en la unidad de vivencia de un Yo [deben] denominarse “fenómenos”: es entonces la *fenomenología* aquella teoría (*Lehre*) de las vivencias en general, incluidos todos los datos atestables con evidencia en vivencias no sólo reales (*reellen*), sino también intencionales. La fenomenología *pura* es entonces la teoría eidética (*Wesenslehre*) de los “fenómenos puros”, *fenómenos de la “conciencia pura”* de un “Yo puro”. Y esto conlleva la *epochè* (fenomenológica) de toda posición cómplice de la posición del ser y de los entes del mundo, es decir, conlleva la reducción fenomenológica.¹

Detengámonos por un instante. Los fenómenos de la fenomenología son, para Husserl, las *vivencias* (*Erlebnisse*); no son pues, como erróneamente ha solido considerarse, vivencias objeto de la introspección psicológica, sino vivencias *dentro de la unidad de vivencia* de un Yo, el cual es “Yo puro” de la “conciencia pura”. Esta unidad, como bien sabemos, es el flujo temporal del presente vivo fluyente, flujo del tiempo interno o íntimo de la conciencia y no del tiempo mundano y medible. Dicho de otro modo, y habremos de volver sobre el particular, esta unidad es *fluyente*, pasajera e inestable, y algo tiene de *inasi-ble*, algo donde vislumbramos ya un *carácter propio de la fenomenología*. Así y

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1920, pp. 235s.

todo, y a pesar de ser intrínsecamente temporal, la vivencia en general está provista de estructura, según Husserl de una estructura intencional diferentemente marcada, véase distinguida en orden a los términos que relaciona. Veremos cómo, muy en especial en el registro propio de la vivencia pura, desconectado pues todo objeto que le fuera externo y con el cual estuviera ésta en relación, también esta vivencia posee una estructura intencional aún más primitiva y más *intrínseca*; aquella que constituye, para Husserl, la temporalidad del presente, y que hace que la vivencia no sea simple adherencia ciega a sí misma. La investigación, en régimen de reducción, de todas estas estructuras, no es, claro está, llana observación de los acontecimientos de la conciencia sino, a ojos de Husserl, investigación de su esencia y relaciones de esencia. De hecho, bien sabemos que la reducción fenomenológica lleva aparejada, según Husserl, la reducción eidética. Eso mismo nos explica Husserl, algo más abajo, en este mismo texto:

[...] Antes bien toma ésta (scil. la fenomenología) todas las apercepciones y todas las posiciones de juicio que mientan más allá de los datos de la intuición (*Intuition*) adecuada, puramente inmanente (luego más allá del puro flujo vivencial), puramente como las vivencias que en sí mismas (*in sich selbst*) son, y las somete a una investigación eidética (*Wesensforschung*) puramente inmanente, puramente “descriptiva”. Su investigación eidética es en ello pura, y lo es aún en un segundo sentido, el de la “ideación”; es, en sentido auténtico, investigación apriorica.

Es este el sentido —prosigue Husserl— en el que cabe hablar de fenomenología pura. No se trata de hechos y leyes psicológicas sino de “posibilidades puras y necesidades relativas a alguna forma de cogito *puro*”, a saber “según sus contenidos reales (*reellen*) e intencionales o según sus conexiones *a priori* posibles con otras formas de este tipo dentro de una conexión de conciencia posible *idealiter* en general”.

Este texto, tan denso, presenta la ventaja de tocar, como de pasada, los caracteres y las dificultades de la fenomenología tal como la concibe Husserl: en primer lugar, ¿qué ocurre con los “datos” de la intuición (notemos que Husserl utiliza “*Intuition*” y no “*Anschanung*”) interna, que también denomina, en otros pasajes, “percepción interna”, y qué ocurre, sobre todo, con esta última, en qué sentido es “adecuada”? Y, para seguir, ¿qué significa “investigación” (o análisis) eidético, en qué es, y en un mismo movimiento, “descriptiva” y “apriorica”, refiriéndose a la par tanto a la vivencia como a la “ideación” (denominada

también *Wesensschau*)? En qué sentido está todo ello vinculado a una u otra forma del *cogito*?

Por lo que hace a esta última pregunta, no se ha de entender, a nuestro parecer, sino el íntimo vínculo entre *cogito* y *cogitatum*, que es vínculo intencional y que, como en Descartes, atañe a todos los “pensamientos” (pensar, sentir, percibir, imaginar, querer, desear, etc.). Para Husserl, la vida de la conciencia está constituida por vivencias intencionales, unidades noemáticas vez a vez sostenidas por una aprehensión (*Auffassung*) y un sentido de aprehensión (*Auffassungssinn*), y comportando una parte “real” (*reell*), propiamente vivida en la conciencia (los datos reales, a saber, la *hylè* y la mención de sentido, la *nóesis*), y una parte no “real” sino intencional (el sentido mentado, el *nóema*), “pensado” por el “pensar” (que, por abordar la primera de las preguntas, es lo percibido o intuido en la percepción o en la intuición), y que no se confunde con la positividad de la objetividad mundana (pues nos hallamos en régimen de reducción). Dicho de otro modo, la *nóesis* es lo que le da forma a una *hylè* que no es, de suyo, mundana sino propia o interna a la vivencia. Ésta es pues un todo hilemórfico, y la *nóesis* no se halla en la *hylè* si no es bajo la forma de una vivencia de acto (*Akterlebnis*), siendo dicho acto, a su vez, mención intencional de un sentido intencional (acto de “pensamiento”, *cogito*), que dota al objeto mentado de su significatividad noemática (i.e., se trata de tal o cual objeto percibido, imaginado, deseado, etc.).

Así y todo, lo que permite este tipo de análisis —conocidísimo y aquí resumido en extremo— consiste, según Husserl, en una doble puesta en acto cuyo carácter indisociable es lo que se trata de captar: la percepción (o la intuición) interna de la vivencia y la reducción eidética. Ésta, como sabemos, consiste en una variación, por medio de la imaginación, de ejemplos tomados para el análisis, la *Forschung* o la investigación: no se trata, por caso, de analizar tal o cual percepción fáctica de tal o cual objeto mundano fáctico, sino del análisis de la percepción en general. Ello supone que determinado ejemplo, tomado como punto de partida de la variación, haya de ser *cualquiera* y que, por ende, cualquier otro ejemplo pueda ser tomado, a priori, como *posible* (punto de partida). La elección del ejemplo inicial es pues crucial y, a decir verdad, no puede ser ejemplo inicial en sentido idóneo más que si, de antemano, en su fuero interno, se hallan a la vez en juego, mediante la puesta en marcha de la reducción, todos los demás ejemplos posibles, es decir, sólo si, ya desde el comienzo, la

esencia que se ha de decantar por análisis está ya en función o fungiendo (*fungierend*), así sea operando (*leistend*) desde su potencialidad. Ello entraña una circularidad irreductible —lo cual ya de por sí constituye una dificultad— que Husserl disimula aquí (como suele) distinguiendo el a priori descriptivo que asegura la necesaria referencia a tal o cual ejemplo efectivamente invocado en la percepción o en la imaginación, de la ideación, la *Wesensschau* que es, en éstas, suerte de “intuición de la esencia” como núcleo de congruencia de todos los ejemplos posibles de la variación, y ello a pesar de que, al fin y al cabo, dicho núcleo ya siempre estuvo en obra desde el comienzo, aunque fuera de modo implícito.

La segunda dificultad reside en el hecho de que, en principio, toda variación, si pretende ser de veras eidética, ha de ser *infinita*, de suerte que el Yo que, para operar la variación, imagina, está, a su vez, *gespalten*, dividido entre un Yo imaginario que se imagina dentro de tal o cual situación imaginaria y el Yo real confrontado *hic et nunc* con tal o cual ejemplo concreto, como si pudiese el propio Yo “suspenderse” a sí mismo al infinito, colocarse en *épochè* en infinidad de variantes y así reducir la facticidad de su *cogito, sum*, englobando así cualquier otro Yo posible e imaginable. Repararemos en que será precisamente a raíz de ello por lo que Husserl hablará de Yo puro, o incluso, en *Meditaciones cartesianas*, de un *eidos* ego. Ahora bien, ¿acaso puedo llegar a imaginarme a mí mismo de niño o bebé, o como un marciano en el aquí y el ahora del ejercicio de la variación? Sabemos que Husserl pensó haber resuelto esta dificultad identificando subjetividad transcendental con intersubjetividad transcendental. Sin embargo, en la medida en que ello coincide, una vez más de modo circular, con la presuposición de la unidad y de la universalidad racional de la eidética, y en la medida en que consideramos que la facticidad del ego ejecutivo en el *ego cogito* es en realidad irreductible, sostendremos, por nuestra parte, que el concepto husserliano de Yo puro transcendental es, de hecho, un condensado simbólico de la *interfacticidad transcendental*, es decir, del ideal transcendental de la eidética; ideal transcendental que no puede entenderse, a menos de incurrir en ilusión transcendental, como implicando su absoluta existencia. Existencia desbordada, por lo demás, y de modo infinito, por la interfacticidad transcendental, por cuanto ésta es co-existencia transcendental de facti-

ciudades ante todo transposibles ² las unas respecto de las otras —“transposibles”, es decir, precisamente más allá de toda eidética. Efectivamente, lo que los seres humanos se “dicen”, no por estar más allá de lo que puede recoger una esencia intencional, resulta, ipso facto, insignificante. Sin embargo, si bien la eidética queda, de esta suerte, relativizada, situada en un registro arquitectónico propio, no por ello se la suprime si reparamos en que la infinidad de las variaciones son infinitudes potenciales de egos fácticos al infinito, y dentro de la interfacticidad transcendental; y ello teniendo en cuenta la plena actualidad del mundo y siendo el campo de la racionalidad operativa ejemplo de invariante eidético universal, limitado a toda conciencia *intencional* —lo cual no quiere decir que la propia *Wesensschau* en cuestión, suponiendo que pudiera ser actualizada, sea ella misma intencional. Es más bien, y para todo ego fáctico (finito), una idea regulativa que abre el horizonte de tal o cual variación y el de la variación en general.

Comoquiera que sea, en lo que la aproxima al ideal transcendental, la eidética sería un pura y simple trasunto de la clásica substrucción metafísica (luego no fenomenológica) de no estar “fundada” sobre la variación, es decir, sobre ejemplos. Aparte de la circularidad que entraña saber que un ejemplo es cualquiera, aún persiste una dificultad correlativa: la de poder *fijarlos*, y fijarlos de tal manera que abran a la variación. Auténtica dificultad puesto que se trata de *vivencias* fenomenológicamente reducidas, es decir, tomadas dentro de la unidad del flujo de la conciencia que es, en último término, unidad del tiempo interno fenomenológico como decurso [*écoulement*] continuo del presente. ¿Qué nos garantiza que tal o cual vivencia (para Husserl: tal o cual fenómeno) esté adecuadamente percibida (“intuida”), que no se inmiscuya una parte de ilusión en dicha percepción? Y ello toda vez que —siempre según Husserl— la vivencia de tal percepción es ella misma intencional, y comparte con ella la estructura *hylè-noesis-nóema*? Sabemos cuál es la respuesta: esa percepción es adecuada (aunque irreductiblemente no saturada) en la medida en que su correlato intencional (su “objeto”) está “realmente incluido” (*reell beschlossen*)³ en el flujo

² En el sentido que tiene este concepto en H. Maldiney.

³ NdT: “*Reel*” y no “*real*”. Es muy difícil volver manifiesta, en español, la diferencia entre estos dos términos técnicos de la fenomenología de Husserl. En cualquier caso, la inclusión es aquí “*reel*” y con ello se quiere decir que es del orden de la vivencia, que es “fenomenológica” (y se opone, dentro de la vivencia, a la inclusión o inmanencia “intencional”) y no mundana (“*real*”), es decir, no del tipo de las que analiza, por caso, la física o metafísica aristotélicas y donde “*real*” se opone a fenomenológico, es decir, al todo de la correlación, al todo de momentos no independientes “*reell-intentional*” que forman el todo

de vivencia al que pertenece la propia vivencia de percepción —pero teniendo en cuenta (cumple señalarlo) que el propio Husserl jamás quedó del todo satisfecho con esta formulación, de la que nos dice, en el § 8 de *Ideen I*⁴ que "no se trata, en todo rigor, más que de un símil (*Gleichnis*)". Si se capta bien, formalmente, lo que quiere esto decir, es decir, el que no haya "*Hinausmeinung*", el que no haya mención de objeto que trascienda el flujo temporal de conciencia ni, por tanto, transformación mediadora entre nóesis y nóema, es decir, si comprendemos de ese modo que es la vivencia misma la que se relaciona consigo misma por medio de una *Rückbeziehung*, entonces no termina de verse con claridad *qué* sea lo que ésta percibe o "intuye" puesto que la noesis, la *co-gitatio* del *cogito* es, claro está, *fühlbar*, "sensible" en tanto que vivencia de acto y, sin embargo y en el fondo, *infigurable* tal y como ya insistiera, en punto a ello, Descartes. Un pasaje de *Ideen I*, del § 44, es elocuente al respecto:

Incluso una vivencia no es —ni lo es jamás— completamente percibida, no puede ser adecuadamente captable en su plena unidad. Es, según su esencia, un flujo que podemos acompañar, en desajuste ("par écart"), nadando detrás (*dem wir nachschwimmen können*), lanzando sobre él una mirada reflexiva desde el punto del ahora mientras que los intervalos que se dejan atrás quedan perdidos para la percepción. Sólo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente pasado, o bajo la forma de la rememoración ("*ressouvenir*") que lanza hacia atrás una mirada. Y, al cabo, todo mi flujo de vivencia es una unidad de vivencia cuya captación mediante una percepción que, 'nadando', [la] acompañe por entero (*vollständig "mitschwimmende"*) resulta de todo punto imposible".⁵

Comprobamos que la percepción interna, que debe procurarle a la fenomenología husserliana su base, está íntimamente ligada a la temporalidad interna (en presentes fluyentes⁶) de las vivencias y comparte todas las aporías de aquélla. Se entiende también por qué Husserl jamás abandonó el fondo de su fenomenología de la temporalidad, a saber, el de la *continuidad*, sin pérdida ni

concreto de la vivencia o del fenómeno en sentido fenomenológico (y no en el sentido que apuntala Heidegger en *Ser y tiempo*, y donde hay una clara obliteración de una de las partes).

Pueden consultarse al respecto algunos de los textos disponibles en la página montada por Sacha Carlson www.laphenomenologierichirienne.org, muy en especial los desarrollos iniciales del artículo del Richir: "[Qu'est-ce qu'un phénomène](#)".pdf, *Les études philosophiques* 4 (1998) 435-449. También "[La question du vécu en phénoménologie](#)".pdf, *Césures* 6 (1994) 235-279. Asimismo hay artículos disponibles en la página web de la revista *Annales de Phénoménologie* www.annalesdephenomenologie.org

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, erste Band, p. 69 (en adelante, *Ideen I*).

⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁶ NdT: La temporalización en presentes fluyentes no es la única. También hay, como se verá, una temporalización en presencia, arquitectónicamente más profunda. Puede consultarse el artículo de Richir: "[Sobre los fenómenos de lenguaje](#)", *Eikasía* 34 (2010) 405-417.

laguna, del decurso del presente, así como la unidad ininterrumpida, desde un pasado infinito a un futuro infinito, del flujo del tiempo interno. Sin embargo, como vemos, esto plantea de modo creciente el problema de qué sea lo percibido en el flujo, que, por ende, no puede ser sino evanescente, fluyente, inestable —apuro del que Husserl no saldrá más que recurriendo al objeto intencional como nóema o “guía” transcendental del análisis de las vivencias como actos (a su vez temporales y fluyentes) intencionales. De hecho, a nuestro parecer, el corazón de este texto reside en el *Nachschwimmen* y el *Mitschwimmen* que entrañan, más allá de la intencionalidad y de la división entre nóesis y nóema (las cuales definen un registro arquitectónico que no cubre la totalidad del campo fenomenológico), y más allá de la problemática continuidad del decurso del presente de la conciencia, el *contacto de sí consigo* (“*contact de soi à soi*”) de la conciencia, que, evidentemente, no es “espacial”, pero que tampoco es, en primer término, “temporal”. Esto le confiere a la “intuición” interna un estatuto del todo “especial” puesto que, a menos de mediar objetivación —lo que plantea la aporía (subrayada en los *Manuscritos de Bernau*) de la dualidad de la aprehensión y del sentido de aprehensión intencionales— “intuido” en ese sentido sólo puede serlo, en rigor, la *afectividad* como una suerte de *hylè* pura, y la afectividad modulada en afecciones según las actividades que siempre se dan en las vivencias, sean éstas, por lo demás, conscientes o inconscientes.

Hay pues, en este contacto de sí consigo, en este acompañamiento implícito de sí por sí mismo que “nada” [*nage*] junto a toda vivencia, una “conciencia de sí” (el “Yo pienso” kantiano) que, en la medida en que es más profunda que la relación del sí mismo del acto (de mentarse), i.e. del sí-mismo-sujeto, con el sí-mismo [*soi*] mentado por el acto (como viviendo lo que vive), i.e., el sí mismo-objeto, resulta ser, por ende, la “conciencia de sí” más arcaica, la base fenomenológica —pero no fundamento (*Fundament*)— del análisis fenomenológico⁷. La paradoja que, a nuestro parecer, constituye el *sentido mismo de toda fenomenología* en su capacidad de renovarse estriba en que, por un lado, este contacto de sí consigo lo es en y por desajuste como *nada o nonada*⁸ [*rien*] de

⁷ NdT: Para esta distinción entre “base” y “fundamento” en Richir puede consultarse con provecho el artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: “[Introducción a la estromatología](#)”, *Eikasía* 40 (2011) 147-182.

⁸ NdT: En realidad, me parece a mí que la mejor traducción al castellano de esta acepción de “rien” —un rien que no es “néant”, que no es (la) Nada— sería el término, a día de hoy caído en desuso, de “nonada”: minucia que, con ser casi nada no es, sin embargo, pura nada sino, precisamente (no)nada. En cualquier caso, e independientemente de hallazgos de traducción más o menos felices, lo importante

espacio y de tiempo, y que, por otro lado, en y por desajuste, la “intuición” que allí se insinúa (cuando se da) no comporta *nada figurable, nada fijo o estable* por “intuir”. Lo figurable como objeto de intuición (*Anschauung*) es sólo, en ciertos casos (como, por ejemplo, los de percepción o imaginación de un objeto) la parte “visible” del correlato *noemático*. Ni siquiera la *hylè* es analizable (por ejemplo como *Empfindung*, sensación) si no es a sobrehoz del correlato noemático, por abstracción respecto del todo hilemórfico intencional. Y sostener que tanto la conciencia en general, así como la conciencia de sí más arcaica, resultan infigurables, no equivale, claro está, a sostener que estén vacías. En el fondo, por retomar los términos de Husserl, la vivencia (o, según él —recordémoslo de nuevo— el fenómeno) no es “adecuadamente aprehensible (“*saisissable*”)”; no lo es, en todo caso, “en su *plena* unidad”, sino sólo como *forma*, en sí misma puramente relativa y transitoria, de unidad temporal, limitada por la unidad de una nóesis, de una mención intencional [*visée intentionnelle*]. La partición [*découpage*]⁹ de los fenómenos según Husserl es, como vemos, partición mediante actos intencionales que, según él, son, vez a vez, unidades temporales o, en cierto modo, “series convergentes” de tales unidades temporales (por ejemplo, en el caso de la percepción de objetos externos a la conciencia) —ahora bien, jamás, al menos que sepamos, logró Husserl obtener (genéticamente) tal partición de manera realmente intrínseca. Para lograrlo, es preciso pasar, tal y como hemos tratado de mostrar en otros lugares, por

es hacerse cargo de que Richir establece una clara distinción entre “Néant” y “rien”. Por eso, he decidido, en ocasiones, reservando “nada” o “la Nada” para “néant”, usar, cuando no es muy pesado sintácticamente, “nonada” para “rien”. “Nonada” o “(no)nada” porque se trata de un “rien” que “no es nada” aunque apenas sea, como también se dice, “nada de nada”, “minucia” como decíamos más arriba o, como le gustaba decir a Ramón Gómez de la Serna (es una palabra que aparece en no pocas greguerías), “ardite”. La greguería apunta, de hecho, a un “rien que phénomène” (Cfr. Pablo Posada Varela “[Introducción a Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir](#)”, pdf, *Eikasía* 40 (2011) 357-442, sobre todo el apartado “3.1.” titulado “Excurso greguerístico sobre la morfología de la afección sublime: en eco a ‘La acinesia y el corazón’ (marzo de 1935) de Ramón Gómez de la Serna” (pp. 404-412).

“Rien” es acaso algo menos que “un algo” (sin por ello ser pura nada o confundirse con la Nada). En cualquier caso, la tradición de traducción de Richir al castellano está aún en ciernes y no hay —y quizá no deba haberlo nunca— nada establecido. “Rien” aparece continuamente en el término técnico richiriano “Rien que phénomène”, que ha sido traducido, las más veces, por “nada sino fenómeno” pero también cabría considerar otras posibilidades como “nada más que fenómeno” o incluso expresiones sintácticamente más ágiles como “nada de fenómeno” —como propone Dragana Jelenić— o incluso “nonada de fenómeno”. Acaso “(un) rien d’espace et de temps” sí admita una traducción más clara por “nonada de espacio y de tiempo” o “(no)nada de espacio y de tiempo”. En cualquier caso, el “rien” en juego en ambas expresiones —“rien d’espace et de temps” y “rien que phénomène”— mienta exactamente lo mismo. Otro problema de traducción lo plantea el término “se réfléchir”, que en ocasiones traduzco por “reflexionar”, “se refleja”, o incluso “reverbera”.

⁹ NdT: “Partición” no es, por desgracia, todo lo exacta que debiera; pero parece poco adecuado, y no sólo por la triste tesitura político-económica actual, elegir “recorte” para traducir “*découpage*” aunque sí se imponga —y valga— “recortar” para “*découper*”.

el esquematismo fenomenológico¹⁰ que, evidentemente, no hay que entender como *Einbildungskraft*, como una suerte de puesta en figuración (*schèmata*)¹¹.

Así, ora por el carácter difuso ("*le flou*") de que irreductiblemente adolece toda eidética¹² ora, correlativamente, por el fondo de infigurabilidad que "habita" en todo fenómeno¹³, lo propio de la fenomenología, y que la distingue de cualquier otro quehacer filosófico, reside en trabajar con *indeterminidades* que sólo se distinguen mediante determinaciones enteramente relativas¹⁴: su carácter revolucionario estriba en ser una *mathesis de las instabilidades*, en apostar por el sentido de ciertos recorridos dentro de lo que, clásicamente, se venía considerando ámbito pura y simplemente caótico e insignificante, luego intratable desde la lengua y los conceptos de la filosofía, a saber, el campo de la *génesis* o del devenir. Para apuntalarlo algo mejor, necesitamos extraer de lo ya dicho cierto número de consecuencias.

2. INTRODUCCIÓN A UNA "FENOMENOLOGÍA NO ESTÁNDAR"¹⁵

Sin poder entrar en los detalles de lo que requeriría amplios desarrollos¹⁶, nos limitaremos aquí a bosquejar ciertas líneas maestras de lo que proponemos.

¹⁰ NdT: Para vislumbrar la génesis del concepto de esquematismo en Richir, más allá de la acepción kantiana (volvemos sobre ello en una "NdT" posterior): Cfr. "[Le rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation](#)".pdf, *Textures* 7-8 (1970) 3-24; "[Pour une cosmologie de l'hourloupe](#)".pdf, *Critique* 298 (1972) 228-253. Sin olvidar "[Phénoménalisation, distorsion, logologie. Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty](#)".pdf, *Textures* 4-5 (1972) 63-114. Se pueden consultar también los trabajos siguientes: Sacha Carlson, [L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique](#).pdf (Mémoire de licence, U.C.L, 1997, publicada en la revista *Eikasía* (2010) y Robert Alexander: [La refondation richirienne de la phénoménologie](#).pdf (Thèse de doctorat, presentada en noviembre de 2011 en la Université de Toulouse).

¹¹ NdT: Cfr. Marc Richir, "[Imaginación y Phantasia en Husserl](#)", *Eikasía* 40 (2011) 35-54.

¹² NdT: Cfr. Marc Richir, "[Flou perceptif et flou eidétique](#)".pdf, en Bertrand Rougé (ed.), *Vagues figures ou Les promesses du flou: actes du septième colloque du CICADA*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1999.

¹³ NdT: Cfr. Marc Richir, "[Le tiers indiscret. Ebauche de phénoménologie génétique](#)".pdf, *Archivio di Filosofia* (2007) 169-173. También se puede consultar el extraordinario artículo de [Luís Antonio Umbelino: "Sobre a Stimmung. Biranismo e Fenomenologia"](#).pdf, *Arbor*, vol. CLXXXV, 736 (2009) 437-448.

¹⁴ NdT: Cfr. Marc Richir, "[Schwingung y fenomenalización. \(Heidegger, Fink, Husserl, Patocka\)](#)", *Eikasía* 40 (2011) 483-500 y Pablo Posada Varela, "[Fenómeno, concepto, concreción: el quehacer fenomenológico richiriano \(A modo de introducción a "Schwingung y fenomenalización" de Marc Richir\)](#)", *Eikasía* 40 (2011) 449-482.

¹⁵ Fue así como, en una conversación, caracterizaba J. T. Desanti, nuestra forma de hacer fenomenología.

¹⁶ NdT: Este artículo de Marc Richir puede entenderse también como un ensayo de presentación de esta fenomenología "no estándar": "[La refundición de la fenomenología](#)", *Eikasía* 40 (2011) 73-92).

Por lo que hace a la parte irreductiblemente infigurable de la vivencia y al hecho de que la fenomenología como eidética de las vivencias (actos) del "pensar" ("de la 'pensée'") sólo entra en vigor cada vez que el "pensar" acusa una "parada" sobre algo "pensado" (objeto intencional como correlato noemático), hay que admitir que el campo fenomenológico se encuentra, en Husserl, ilícitamente recubierto por la totalidad de las estructuras, de hecho analizables, de la conciencia intencional. Este extremo, al que ya hemos hecho alusión, arrastra aporías en el análisis de la temporalidad íntima, aporías debidas a que la temporalización, así sea en presentes, no es, en último término, del orden de la intencionalidad, siquiera transformada, y ello en la precisa medida en que el contacto de sí consigo de la "conciencia de sí" más arcaica¹⁷ tampoco es de ese orden (la matriz de estas aporías es el regreso al infinito)¹⁸. Dicho de otro modo, la célebre "doble intencionalidad" (longitudinal y transversal) implica la paradoja de la simultaneidad de la simultaneidad y de la sucesión, así como la aporía de la necesidad de un *Zeitpunkt*, un punto temporal que, abstraído del flujo, la manifieste. Que simultaneidad y sucesión vayan a la par no significa, a nuestro parecer, que lo hagan en la simultaneidad, sino en un contacto de sí consigo que, precisamente, no es temporal (no es un punto del tiempo) y, evidentemente, tampoco espacial, sino antes bien *nada* o *nonada* de espacio y de tiempo [*un rien d'espace et de temps*] donde no ha "lugar" intencionalidad ninguna, pero que, sin embargo, es *desajuste* que entraña una *no coincidencia de sí consigo* que, por lo demás, excluye la auto-afección, así sea ésta "pura", ya que tal requeriría no tanto un desajuste, cuanto una *dif-fir*iencia ("dif-férance") entre acción y pasión y, sobre todo, una suerte de coincidencia entre ambas. Así, el desajuste lo es del impulso ciego ("poussée aveugle") y en falso ("en porte-à-faux") del *conatus* spinozista o de la *Sehnsucht* romántica, infinita, desde un pasado transcendental inmemorial hacia un futuro transcendental inmaduro¹⁹. En nuestra terminología, este impulso ciego no es otro que el de la afectividad.

¹⁷ NdT: Cfr. Marc Richir "[Aperception de l'individu et être-au-monde](#)".pdf, *Kairos* 2 (1991) 151-186.

¹⁸ NdT: Cfr. Marc Richir "[Sobre los fenómenos de lenguaje](#)", *Eikasía* 34 (2010) 405-417; "[Temps-Espace, Proto-temps:Proto-espace](#)".pdf, *Ousia* (1992) 135-164; "[Discontinuités et rythmes des durées. Abstraction et concrétion de la conscience du temps](#)".pdf, *Kimée* (1996) 93-110.

¹⁹ NdT: Encontramos una exposición de estos dos conceptos en los siguientes artículos de Marc Richir: "[Phénoménologie, métaphysique et poïétique](#)".pdf, *Etudes phénoménologiques* 5-6 (1987) 75-109; "[Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes](#)".pdf, *Epokhè* 2 (1991) 113-173; "[Sens et histoire](#)".pdf, *Kairos* 3 (1992) 121-151; y, por último, "[Vie et mort et phénoménologie](#)".pdf, *Alter* 2 (1994) 333-365.

Con todo, no es esta última, por así decirlo, definitivamente ciega, y no ya por la simple y exclusiva razón de ir al encuentro de “objetos” o, dicho en fenomenología, de *significatividades* intencionales que la recortan bajo la forma de las vivencias intencionales que constituyen cada vez unidades temporales relativamente estables (mediante parada dóxica y sedimentación de hábitos) donde la “conciencia de sí” arcaica se transmuta (se trans-pone) en conciencia de sí clásica²⁰, sino también y sobre todo porque esta afectividad se encuentra modulada al albur de afecciones en sí mismas *fundamentalmente* inestables en virtud del esquematismo fenomenológico como encadenamiento no temporal y no espacial de aquéllas, y ello por medio de condensaciones y disipaciones que las hacen más o menos intensas, y, por ende, más o menos susceptibles de animar desde su movilidad más o menos viva —pero igualmente infigurable— lo que, por otra parte, es “recibido” en ellas como sensación (*aisthesis* en sentido platónico) bruta y aún informe (lo equivalente del *Anstoss* fichteano²¹), *aisthesis* platónica llevada, en la *phantasia*, hasta el umbral de la figurabilidad (que hay que distinguir de la figuración, resultado, éste, exclusivo de la imaginación). Este esquematismo no es el de una subjetividad, no se articula sobre un *solus ipse*, aquí del todo imposible. Antes bien, tendido entre los horizontes del pasado y futuro transcendentales, es, ya siempre y siempre todavía, esquematismo de la interfacticidad transcendental²², donde las afecciones no sólo circulan, mediante auténtica *Einfühlung*, desde un sí mismo a cualquier otro sí mismo, sino que, además, se vinculan a tal o cual sí mismo —sin que el “espacio” (en el sentido de la extensión) sea en absoluto aquello que mantiene a estos “sí-mismos” en mutuo desajuste, sino la *chôra* platónica del *Timeo*. Así, bajo “régimen” de fenomenología no estándar, es menester relativizar completamente no sólo el concepto de subjetividad, por transcendental que sea, sino también el concepto de ontología (nada de lo que en estos parajes acontece es

²⁰ NdT: En punto a la arquitectónica del sí mismo puede consultarse el siguiente texto: Marc Richir, “[Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo \(escorzo\)](#)”, *Eikasía* 34 (2010) 459-471; así como Pablo Posada Varela, [Presentación de la “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo” en el contexto de las “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”](#), *Eikasía* 40 (2011) 439-458).

²¹ NdT: La obra de Richir en la que se ofrece una interpretación fenomenológica más detenida de la doctrina fichteana del *Anstoss* es: [Le rien et son apparence](#), Bruselas, Ousia, 1979.

²² NdT: Este movimiento desde la afectividad (proto-ontológica) al esquematismo, mediado por los horizontes (tanto esquemáticos como afectivos —proto-ontológicos—) de pasado y futuro transcendentales, así como la íntima relación de todo ello con la *Einfühlung* en su sentido más profundo lo traza el texto de Richir: “[Sobre las dos versiones de la transcendencia absoluta](#)”, *Eikasía* 40 (2011) 607-610). Encontramos un comentario a este texto en Pablo Posada Varela “[Introducción](#)” a “[Variaciones II y a otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir](#)”.pdf.

ente o siquiera no ente, nada presenta la estabilidad de la *ousía*). Y sin embargo, no se trata, pura y simplemente, de nada (de la Nada pura y simple), sino de “algo”, de una *Sache* que tiene su *Sachlichkeit* propia, una concretud del todo infigurable. No otra es, sin lugar a dudas, la “cosa misma”, “*die Sache selbst*” de la fenomenología.

Es así, en cualquier caso, como puede entenderse la génesis fenomenológica *intrínseca* de la partición [découpage] de los fenómenos en vivencias. Como quiera que toda vivencia es clásicamente portadora de intencionalidad y toda intencionalidad mención de una (o varias) significatividad(es), la partición de las vivencias tiene lugar por obra de la tales significatividades, remitidas a significaciones (*Bedeutungen*) o conceptos de lengua, es decir a “seres” (*Wesen*) de lengua²³. Hay, en Husserl, circularidad entre lo ante-predicativo y lo predicativo. Sin embargo, no hay lengua sin lenguaje (en términos clásicos: sin pensamiento) y éste, lejos de saltar de una significación a otra encadenándolas en una sucesión de presentes (intencionales), se temporaliza, a su vez, en presencia sin presente asignable (de distinto modo al observado por parada del movimiento de temporalización sobre tal o cual significación dado que esta parada tiene el efecto de hacerle perder al lenguaje un *sentido*, el suyo, que no es en sí mismo intencional según su acepción clásica, y en busca del cual parte el propio movimiento del lenguaje). Se trata, aquí, de otro régimen de temporalización y, por tanto, de otro régimen de “vida” de la conciencia, donde la vivencia recobra de un modo distinto toda su fluidez y fugacidad. En el lugar de los *Sinngebilde* fijados y sedimentados, recortados por lo que denominamos institución simbólica²⁴ del lenguaje en lengua y, asimismo, en el lugar de un ego puro que, en la ilusión de ser un *solus ipse*, supuestamente se hallase, a cada paso, *frente* a algo así como *la* lengua, nos las habemos, por el contrario, con la *Sinnbildung* en lenguaje, que se maneja mal que bien con los medios de la lengua, y que pone irreductiblemente en juego la interfacticidad transcendental en el intercambio móvil y lábil de los jirones de sentido [*lambeaux de sens*] en el seno de la búsqueda del sentido como búsqueda de la ipseidad del sentido. Ello entraña

²³ NdT: Cfr. Marc Richir, “[Phénoménologie et institution symbolique](#)”.pdf, Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

²⁴ NdT: Cfr. Marc Richir, “[Sobre el concepto de institución simbólica](#)”. (Liminar a “[La Experiencia del pensar](#)”), *Eikasia* 40 (2011) 119-128. También, a este respecto, Joëlle Mesnil, “[Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique](#)”.pdf, *L’art du comprendre* 3 (1995) 112-129.

—pero sería demasiado largo de mostrar aquí— que la temporalización en presencia del sentido de lenguaje procede de esquematismos fenomenológicos que se caracterizan tanto por la reflexividad en movimiento del sentido como por la falta de linealidad homogénea de la fase de presencia —a distinguir rigurosamente de la fase de presente husserliana— dentro de la cual se hace un sentido que, sin embargo, no se reparte, como por saltos sucesivos, entre significaciones²⁵. Si a través de ello damos de nuevo con el contacto de sí consigo de la “conciencia de sí” más arcaica, ello ocurre en la medida en que el sentido no puede hacerse solo, y por cuanto, efectivamente, hace falta *alguien* que lo haga o más bien que ayude al parto de sí mismo en que consiste ese hacer, luego hace falta un sí mismo cuya ipseidad, sin confundirse con la ipseidad del sentido, asista sin embargo (a)²⁶ esta última. Por decirlo de otro modo, no es el sí mismo fautor del sentido quien se auto-explicita en el trance, sino antes bien el ipse del sentido aquello que es llevado a “vivirse” desde sí mismo en la interfacticidad transcendental a través de tal o cual sí mismo, extra-esquemático y resultado de una condensación afectiva, pero también sí mismo irreductiblemente sumido, desde siempre y por siempre, en la interfacticidad transcendental —la secesión de ambos “sí mismos” conlleva la continua remanencia, en la temporalización en presencia del sentido, de lo sublime en función²⁷ pues sólo este último tiene por efecto la condensación de la afectividad en torno a lo que Husserl llamaba un aquí absoluto. A este respecto, la paradoja de la interfacticidad transcendental consiste, por lo demás, en la “coexistencia” originaria de una *pluralidad de absolutos* como pluralidad de *aquíes* absolutos. Sólo en ellos y a su través, bajo la forma de “sedes” [“sièges”] de una *chôra* que los mantiene unidos, puede “tener lugar” la circulación de los jirones de sentido.

El sentido como —repitámoslo— no intencional no es exclusivamente sentido de sí mismo, sino también de “algo otro” que sí, y que es su referente. Si, por lo demás, entendemos soslayar la especie fenomenológicamente absurda de

²⁵ NdT: La clara e ilustrativa exposición de László Tengelyi, “[La formation de sens comme événement](#)”.pdf, *Eikasia* 34 (2010) 149-172; “[La formación de sentido como acontecimiento](#)”, *Eikasia* 34 (2010) 173-198.

²⁶ NdT: Aquí juega Richir con los dos sentidos —transitivo e intransitivo— de “asistir”: “asistir a” como “espectar”, y “asistir” como “prestar asistencia”. Se puede consultar una explicitación de este doble sentido en el texto “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 105-118. Para las repercusiones de esta distinción (fundamentalmente por lo que hace a la articulación entre lo afectivo-proto-ontológico y lo esquemático), también puede consultarse el texto “[Sobre las dos versiones de la transcendencia absoluta](#)”, *Eikasia* 40 (2011) 607-610.

²⁷ Sería, aquí, demasiado largo de mostrar.

una suerte de creación absoluta de sentido a partir de algo radicalmente amorfo, y si buscamos comprender de veras la “naturaleza” esquemática del lenguaje, entonces se impone admitir que dicho referente es también, por su parte, de naturaleza esquemática, esto es, que el esquematismo de lenguaje se limita a *retomar* el esquematismo fuera de lenguaje —introduciendo en él reflexividad (y no reflexión en sentido clásico)— esquematismo que, para nosotros, lo es de fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje. Va de suyo que tanto los fenómenos fuera de lenguaje como los fenómenos de lenguaje son infigurables, comportan una parte irreductible e inubicable de indeterminación y son, en ese sentido, profundamente inestables, desde siempre y por siempre incoativos pero no por ello dispersos en un caos puro y simple. Así pues, constituyen la *Sache selbst* de la fenomenología, con la salvedad de el “órgano” de esta última no es ya ni la “intuición” interna, ni la intuición eidética, sino el *contacto* con la “cosa” —los fenómenos— en y por desajuste como nonada²⁸ de espacio y de tiempo²⁹. Por consiguiente, los fenómenos no pueden ya, por regla general, ser asimilados a vivencias, por fenomenológicamente reducidas que estén (excepto dentro del registro arquitectónico restringido en que se mueven la mayoría de los análisis intencionales de Husserl). Así y todo, los fenómenos sí son, en cierto modo, accesibles a partir de las vivencias, pero sólo a condición de “descender a sus profundidades”, hasta dar con aquello que, precisamente, no es “vivenciado” de forma explícita y actual por una conciencia. Este “descenso” sólo es fenomenológicamente posible mediante la puesta en marcha de la *epojé* fenomenológica *hiperbólica* que, poniendo en suspenso las determinidades (“*déterminités*”) resultantes de la institución simbólica, pone también en suspenso, de un mismo movimiento, las determinidades propias de la intencionalidad, y de las significatividades en particular. De este modo, queda la lengua puesta entre paréntesis y la atención bascula hacia las zonas de indeterminación que juegan en el fondo de las significaciones, luego hacia los sentidos de lenguaje y los esquematismos donde tales sentidos —doblemente articulados a la interfacticidad trascendental y al esquematismo fuera de lenguaje— se temporalizan en presencia. De

²⁸ NdT: Y en eco a una “NdT” anterior, “como nonada de espacio y de tiempo” / “como (no)nada(s) de espacio y de tiempo”.

²⁹ NdT: Para la cuestión del “tacto interno” (Maine de Biran) como “órgano” fenomenologizante fundamental: Cfr. “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”. Así como: “[La refundición de la fenomenología](#)”, y para la recepción (no henryana) de Maine de Biran por parte de Richir el certero artículo de [Luís Antonio Umbelino](#), *op. cit.*

este modo, ocurre también que las vivencias intencionales como unidades temporales (fases de presente) se ven *desindividuadas* y los fenómenos se fenomenalizan, en su estructura, como relaciones móviles y fluyentes entre el sí mismo del fenomenólogo y la ipseidad de los sentidos haciéndose³⁰, y donde ambas instancias pertenecen al ámbito de lo infigurable —así como la interfacticidad transcendental y el esquematismo fuera de lenguaje. Así, nos las hemos aquí con una relación del todo distinta, la más arcaica sin lugar a dudas, entre *cogito* y *cogitatum*, y donde este último no puede ser ya objeto (provisto de significatividad) sino sólo sentido virtualmente habitado por sentidos transposibles circulando, fuera de la conciencia, por la interfacticidad transcendental. Interfacticidad transcendental que de igual manera permanece secretamente habitada por los demás sí mismos, y ello en virtud tanto de la pluralidad de sentidos *posibles* pero implícitos en tal o cual sentido haciéndose, como de la pluralidad *a priori indeterminada* de sentidos transposibles y por entero virtuales que, de forma lateral, juegan fuera de presencia y desde los demás sí mismos de la interfacticidad transcendental. Así pues, la “conciencia de sí” más arcaica es el contacto de sí consigo, en y por desajuste como (no)nada de espacio y de tiempo, conciencia de ese sí mismo que, sin que le haga falta reflexionar mediante tal o cual *acto* de reflexión, acompaña al sentido haciéndose, lo asiste en su parto y asiste a él sin cesar, por ello, de mantener ese contacto (paradójico) con el sentido. La fenomenología, descendida así a las profundidades, no es, al cabo, otra cosa que cualquier quehacer de sentido acompañando sentidos haciéndose —y donde el sí mismo acompañante no es, repetámoslo, sino una suerte de condensado de afectividad que, en virtud de lo sublime (al menos en función) ha quedado desajustado respecto de los desajustes propiamente esquemáticos³¹. Por lo mismo, los fenómenos resultan *definitivamente* irreductibles a la subjetividad como estructura auto-reflexiva y auto-afectiva homogénea. Incluso son, en su gran mayoría, “inconscientes”³²; buena parte de los esquematismos (en y fuera de lenguaje) y de las modulaciones afectivas que los habitan están incansablemente en acción *sin que la*

³⁰ NdT: Cfr. Marc Richir, “[El estatuto fenomenológico del fenomenólogo](#)”.

³¹ NdT: Cfr. Marc Richir, “[Las réplicas del “momento” de lo sublime](#)”, *Eikasía* 40 (2011) 527-534; “[Sur le sentiment du sublime](#)”.pdf, en E. Escoubas / L. Tengelyi (eds.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L’Harmattan, 2008.

³² NdT: Cfr. Marc Richir, “[Sur l’inconscient phénoménologique: époque, cliquotement et réduction phénoménologiques](#)”.pdf, *L’art du comprendre* 8 (1999) 116-131.

conciencia lo advierta —y por ese flanco, un acceso fenomenológico más coherente a los varios casos de psicopatologías³³ se hace posible, arrastrando consigo la necesidad de una refundición completa de la antropología fenomenológica³⁴. Huelga señalar que, por otro lado, el estatuto de la epistemología adquiere un nuevo sentido pues se tratará ahora del análisis fenomenológico de tal o cual institución simbólica del saber, donde el acento se pondrá no ya sobre las determinidades conceptuales, sino antes bien sobre las indeterminidades que las habitan y que hacen que el saber no sea pura y simple auto-construcción, sino elaboración simbólica que *toca con una Sache*, su referente. También ahí es la relación a la *Sache* lo que está en cuestión.

Ciertamente, ni la evidencia de la “intuición” interna (del *cogitatum* en la *cogitatio* del *cogito*), ni la evidencia eidética son ya aquello que sirve de fundamento a la fenomenología como ciencia (Husserl), sino que es el “tacto interior”, el contacto en y por desajuste con la *Sache* lo que puede, si bien no garantizar o asegurar, acaso sí guiar el sentido fenomenológico en su ejercicio, sin que pueda ya hablarse de “ciencia”, sino antes bien de una suerte particular de “arte” donde el poder (*Vermögen*) central reside en la “facultad de juzgar reflexionante” en sentido kantiano³⁵, es decir, en una suerte muy particular de “olfato inteligente” situado entre los escollos de la construcción intelectual y de la representación imaginaria donde el contacto se pierde por cuanto ambas no lo son más que de sí mismas —y ponerlo de manifiesto es, asimismo, tarea de la fenomenología.

A tenor de todo esto se habrá comprendido que, para nosotros, la fenomenología ya no puede aspirar al papel de “reina de las ciencias”, sino más bien al

³³ NdT: Cfr. Marc Richir: “[Phénoménologie et psychiatrie. D'une division interne à la Stimulation](#)”.pdf, *Etudes phénoménologiques* 15 (1992) 87-117 -el Avant-propos de este número de la revista también es de Richir. Cfr. También la última parte del artículo “[La question du vécu en phénoménologie](#)”.pdf. Ver también el artículo de [Luis Antonio Umbelino](#), *op. cit.*

³⁴ NdT: Cfr. el importante artículo de Marc Richir: “[Métaphysique et phénoménologie. Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique](#)”.pdf, en E. Escoubas et B. Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 103-128. Cabe también citar este artículo en el registro auto-expositivo del artículo que nos ocupa, pues contiene una de las presentaciones más acabadas de la “reducción arquitectónica” (en clave de refundición de la fenomenología). Puede también consultarse el trabajo de Joëlle Mesnil: “[L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir](#)”.pdf, *Revue Internationale de psychopathologie* 16 (1994) 643-664.

³⁵ NdT: Para una génesis del concepto richiriano de esquematismo fenomenológico en su relación con el esquematismo kantiano en su versión de reflexividad sin concepto (que es uno de los sentidos del esquematismo en Richir), Cfr. Marc Richir, “[L'origine phénoménologique de la pensée](#)”.pdf, *La liberté de l'esprit* (1984). Desarrollos más recientes de esa relación los encontramos en “[Phénoménologie et poésie](#)”.pdf, *Serta. Revista iberorrománica de poesía y pensamiento poético* 4 (1999) 407-420. Por último, la parte introductoria de la obra [Phénomènes, temps et êtres I. Ontologie et phénoménologie](#).pdf (Grenoble, Jérôme Millon, 1987).

título de filosofía en un sentido nuevo que ya no opera con positividades y órdenes estables, y acaso pueda, dadas las profundidades que sondea y el infinito trabajo que requiere, incluso aspirar al título de filosofía primera. Los fenómenos de la fenomenología no estándar son originariamente fenómenos de lenguaje de y en la interfacticidad transcendental, encadenándose esquemáticamente al tiempo que arrastran, en este encadenamiento (proto-temporal y proto-espacial), una reflexividad que, en un mismo movimiento, remite el lenguaje tanto a sí mismo, como a los esquematismos fuera de lenguaje que, en cierto modo, lo reclaman para ser dichos (para temporalizarse en lenguaje).

Así las cosas, proponemos la incursión en un "área" a buen seguro presentada por Husserl, pero cuyo umbral no supo franquear; testimonio de ello es ya esta frase extraída del § 80 de *Ideen I* que caracteriza al Yo (*Moi*) viviente (*das erlebende Ich*):

Abstracción hecha (*abgesehen*) de sus "tipos de relación" o de sus "tipos de comportamiento", se halla completamente vacío de componentes eidéticos, carece absolutamente de cualquier contenido explicitable, resulta en sí y para sí indescriptible: Yo puro y nada más.³⁶

A lo que espetamos: ¡por supuesto que no!: ¡interfacticidad transcendental y pre-intencional!

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

³⁶ Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 160.